

Karolina M. Cern

Praxis jako korzeń transcendencji w filozofii Martina Heideggera

Robert Bernasconi podejmuje w *The Fate of the Distinction between Praxis and Poiesis*¹ kwestię Heideggerowskiej krytyki metafizyki opartej na dystynkcji pojęć *praxis* i *poiesis*. Heideggera dystynkcja ta, przejęta z filozoficznego myślenia Greków, w szczególności Arystotelesa, zaważyła na rozwoju pojęć metafizycznych w horyzoncie *poiesis*² aż do Kanta. Bernasconi dowodzi, po pierwsze, że relacja pomiędzy *praxis* i *poiesis* jest jednym z kluczowych zagadnień już w *Byciu i czasie*, po drugie, że Heidegger nie tyle jest zainteresowany „odwróceniem” metafizycznego ugruntowania pojęć, ile raczej dociekaniem nad tym, co było przyczyną zdominowania metafizyki przez pojęcia wytwórczości, jak i ponownym, źródłowym odniesieniem pojęć *praxis* i *poiesis*, *phronesis* oraz *techné* do siebie. Zadanie to stawia jednak przed trudnym wyzwaniem wskazania w jaki sposób *praxis* może przewodzić aktywności *poiesis* i, odpowiednio, *phronesis* odnosić się do *techné*, o ile nie chce się znieść kluczowego dla nich rozróżnienia celu, który w pierwszym przypadku pokrywa się z samą aktywnością, w drugim – jest wobec niej czymś zewnętrznym.³

Badania przeprowadzone w *The Fate of Distinction* opierają się w dużej mierze, chociaż nie tylko, na analizach z *Bycia i czasu*⁴, które są odnoszone, zgodnie ze wskazówkami Heideggera zawartymi w jego pracy

¹ Robert Bernasconi, „The Fate of the Distinction between Praxis and Poiesis”, w: *Heidegger in Question. The Art of Existing*, New Jersey: Humanities Press 1993.

² „[Heidegger] frequently points to the importance of the experience of production for the development of the concepts of philosophy. [...] Heidegger insisted that whereas Kantian interpretation of existence is governed by perception, the interpretation of existence offered by ancient thought and Scholasticism was governed by productive behavior.”; *ibid.*, s. 4.

³ *Ibid.*, ss. 8-10.

⁴ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: WN PWN 1994.

*Aristoteles, Methaphysik IX, 1-3*⁵, do księgi VI *Etyki nikomachejskiej*⁶. Celem niniejszego artykułu będzie próba bliższego dookreślenia relacji zachodzących pomiędzy *praxis* i *poiesis* (oraz odpowiednio *phronesis* i *techne*), jakie wskazuje Heidegger w ramach badań nad ich źródłowym odniesieniem w *Byciu i czasie*, jednakże przy przyjęciu jako podstawowej wykładni tych pojęć *Polityki* Arystotelesa, a nie *Etyki nikomachejskiej*. Zabieg taki wydaje się logicznie uzasadniony, pomimo, że to drugie dzieło powstało, wcześniej, z tego względu, że to dopiero w *Polityce* zostaje ukazany sposób „funkcjonowania” tych sfer życia, które przez powyższe pojęcia są zdefiniowane. Moim celem nie jest zatem „filologiczna” analiza pojęć, ile raczej bliższe określenie konceptualnych ram, w których one funkcjonują u Arystotelesa w odniesieniu do tychże „konceptualnych ram” u Heideggera.

Kluczowym pojęciem dla rozważań nad powyższym zagadnieniem jest pojęcie „ze względu na” (*Worumwillen*), które, jak powiada Heidegger, źródłowo posiada postać „ze względu na siebie” (jestestwo), natomiast w wykładni powszedniości zawsze „ze względu na *wewnątrzświatowy byt*”⁷. Zagadnienie związków *praxis* i *poiesis* zogniskowane jest u Heideggera w możliwości przeformułowania pojęcia „ze względu na” do postaci „ze względu na siebie” (jestestwo), w której wydaje się być równoważne pojęciu człowieka jako ostatecznego celu działania. Ponieważ to ostatnie jest ewidentnym osiągnięciem filozofii moralnej Kanta, toteż, dla zachowania przejrzystości logiki problemu, w pierwszym kroku uzgodnimy pokrótce architekturę ufundowania końca wszelkiego działania w istocie ludzkiej u Kanta, następnie w filozofii Arystotelesa, a w kroku następnym przejdziemy do koncepcji Heideggera.

Trzy stopnie zasięgu rozumu praktycznego u Kanta

W Kanta koncepcji moralności człowiek zostaje uznany za ostateczny cel wszelkiego działania, z perspektywy formułowanego przez niego imperatywu kategorycznego.⁸ Sam imperatyw jako taki może przybrać

⁵ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3*, Gesamtausgabe Band 33, Frankfurt am Main: Klostermann 1981.

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tom. 5, przeł. D. Gromska, Warszawa: WN PWN 1996.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., ss. 120-122.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty: Antyk 2001, s. 53.

postać problematyczną, asertoryczną lub apodyktyczną w zależności od tego, wobec czego się go formułuje: czegoś możliwego, rzeczywistego czy koniecznego. Posiada zatem sformułowanie techniczne, określające sposób realizacji celu bez względu na to, czym on jest, za które jest jakby odpowiedzialny tylko intelekt⁹, sformułowanie pragmatyczne, określające sposób realizacji czynu, przy przyjęciu (subiektywnym, a zatem przypadkowym) określonego (istniejącego) celu¹⁰ wpisującego się w ramy indywidualnego osiągnięcia szczęścia, stąd też określanego jakby przez władzę sądenia¹¹ oraz sformułowanie kategoryczne,

które nie tyczy się [...] materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu, jakkolwiek byłby jego wynik¹².

Jest on zatem wynikiem myślenia, które jakby było funkcją rozumu.¹³ Stąd też powiada Höffe, że sformułowane są one na trzech stopniach praktycznego rozumu, zasadzających się jeden na drugim, tworzących stopnie racjonalności działania nie ze względu na ścisłość, lecz zasięg rozumu, gdzie

na trzecim poziomie, imperatywu kategorycznego [...] idea rozumu praktycznego bądź racjonalności działania dochodzi do swego zasadniczego spełnienia¹⁴.

Można zatem powiedzieć, że tak jak na pierwszym stopniu sformułowania imperatywu, technicznym, zasadność celu, który dzięki niemu może zostać zrealizowany jest nieistotna, tak na drugim stopniu cel ów jest tym, co uzasadnialne poprzez imperatyw, natomiast na trzecim stopniu sformułowania imperatywu uzasadnialny cel (postulowany poprzez imperatyw) uzyskuje (lub nie) swoją legitymizację. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj postać imperatywu jako syntetycznie praktycznego sądu *a priori*¹⁵ czyli przedstawienia obowiązku jako bezwarunkowej konieczności czynu wypływającego z poszanowania prawa. Moment *a priori* odnosi się tutaj do prawa moralnego, tzn. do powszechnego prawodaw-

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: WN PWN 1986, s. 165, przypis Kanta.

¹⁰ I. Kant, *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 34.

¹¹ I. Kant, *Krytyka...*, op. cit., s. 165, przypis Kanta.

¹² I. Kant, *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 33.

¹³ I. Kant, *Krytyka...*, op. cit., s. 165, przypis Kanta.

¹⁴ O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: WN PWN 1995, s. 183.

¹⁵ I. Kant, *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 35.

stwa woli, które może „być wypełniane” wtedy i tylko wtedy, gdy wola faktycznie realizuje pewne cele (stąd mowa o konieczności czynu), tzn., gdy człowiek zajmuje aktywną postawę wobec świata, lecz cele te są legitymizowane poprzez poszanowanie tegoż powszechnego prawodawstwa woli (moment syntetyczny w postaci maksymy jako subiektywnej zasady działania pretendującej do miana prawa moralnego).

Formułując zagadnienie w sposób uwypuklający jego powiązanie z przewodnim tematem tej pracy: działanie moralne (*praxis*), które, jak powiada Arystoteles, ukierunkowane jest na samo siebie, a zatem jest działaniem w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, u Kanta polega na podleganiu woli jako powszechnie prawodawczej, lecz w taki oto sposób, że jest w konieczny sposób związane z tym działaniem, które jest realizacją rzeczywistych (uzasadnialnych) celów, czy wręcz to drugie działanie zostaje nakazane, o ile jest ono legitymizowane przez moralne pobudki (tj. przedstawienie praw moralnych). Działanie moralne „realizuje się” zatem w tej mierze, w jakiej pełni funkcję legitymizującą określone działania; zatem w sposób nieuchronny je również implikuje. „Odrotną stroną medalu” są zatem dla Kanta te działania, które, choć uzasadnialne, nie są przez prawa moralne legitymizowane, a zatem, konsekwentnie, nie mogą być moralne. Stanowi to najdonioślejszą metafizycznie, jak się wydaje, konsekwencję sformułowania imperatywu kategorycznego jako sądu syntetycznego *a priori*.

Kant zatem zauważa i eksploruje trzy stopnie ludzkiej racjonalności: po pierwsze techniczną, po drugie racjonalną w pospolitym, rzec można, tego słowa znaczeniu, polegającą na uzasadnialności realizowanych celów, oraz, po trzecie, racjonalność *par excellence*, czyli rozumność polegającą na legitymizacji uzasadnialnych (czyli racjonalnych w węższym sensie) celów. Sfera praktyczna *sensu stricte*, działanie ukierunkowane na siebie samo, jest zatem momentem legitymacji działania, którego cel jest uzasadnialny, ale bez którego nie mogłaby się ona „ziszczać”.

Stąd, z jednej strony, wyrasta Kantowski postulat urzeczywistniania moralności, wyrażony poprzez ideał rozumu (ujęty obiektywnie jako „państwo celów”, a subiektywnie jako kultywowanie cnót)¹⁶ a z dru-

¹⁶ M. Zahn pisze o tym w ten sposób: „‘Dzika wolność’ stanu naturalnego musi zostać dobrowolnie przekształcona w ‘prawem uregulowaną wolność’ stanu prawnego. Stopień ograniczenia wolności w *jej urzeczywistnianiu się* [podkr. – K. M. C.] przez działania w świecie zmysłów powinien być przy tym wyznaczany poprzez zasadę minimum: wolność powinna być ograniczana tylko w tej mierze, w jakiej

giej strony, jak zauważa E. Nowak-Juchacz¹⁷, Kant pokazuje w *Metaphysik der Sitten*, jak jest możliwe i jak powinno przebiegać faktyczne urzeczywistnianie moralności, czyli „wcielanie woli w życie”. Tak zatem człowiek, jako istota wolna, a więc rozumna, jawi się jako cel do urzeczywistnienia¹⁸ za pomocą rozumnych środków, którego stopnie czy fazy przedstawiałyby dzieje. Ponieważ dzieje, z jednej strony, nie wydawały się Kantowi wskazywać postępu rozumności ludzkiej, a z drugiej potrzebował filozoficznej możliwości potwierdzenia doskonalenia się istot rozumnych, toteż wprowadził pojęcie „publiczności oświeconej” jako elementu diagnozującego czy raczej samodiagnozującego przebieg wdrażania rozumności w życie.¹⁹

Dwie sfery życia i trzy typy wspólnot u Arystotelesa

Powszechnie znanym założeniem, jakie czyni Arystoteles w *Polityce*, jest to, że wspólnota, którą jest *polis*, jako dobro, do którego dąży ostatecznie człowiek w swym rozwoju, jest wcześniejsza od jednostki. Ponadto, jest ona wspólnotą wspólnot, a nie tychże jednostek.²⁰ To znaczy istnienie innych ludzi jest od razu założone, przy czym sposób tego istnienia określony musi być odmiennie dla każdego rodzaju tych wspólnot. Zatem odrębność ich charakteru konstytuowana musiałaby być poprzez określenie typów relacji zachodzących pomiędzy uczestnikami tych wspól-

jest to konieczne do możliwego współistnienia wolności wszystkich. W ten sposób stan prawny byłby stanem ‘największej możliwej wolności wszystkich’. [...] Ufundowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem – a wraz z nim trwałego pokoju – jest bezwarunkowym nakazem czystego rozumu praktycznego, występującego tutaj jako prawodawca wobec działań, które *mają być urzeczywistnione w świecie zmysłowym* [podkr. – K. M. C.]”; „Kantowska teoria pokoju”, w: *Filozofia transcendentualna a dialektyka*, M. Siemek (red.), Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, ss. 11, 15.

¹⁷ E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław: Monografie FNP 2002, s. 84.

¹⁸ Zostawiamy tutaj na uboczu, jako sprawę dla wywodu mniej istotną, w jaki sposób Kant postulat ten uzasadniał (transcendentalno-krytycznie, z perspektywy refleksyjnej władzy sądenia, czy poprzez zamysł przyrody).

¹⁹ Na ten temat zobacz: E. Nowak-Juchacz, *Autonomia...*, op. cit., ss. 71-76; B. Markiewicz, „Kant o rewolucji francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentualna”, w: *Filozofia transcendentualna a dialektyka*, op. cit.

²⁰ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław: Ossolineum 1953, Ks. I, R. 1, s. 5.

not. Arystoteles wymienia trzy takie wspólnoty: państwową, wspólnotę gmin oraz gospodarstwa domowego, toteż należałoby się spodziewać trzech odmiennych typów relacji, dla owych wspólnot konstytutywnych. Konsekwentnie powiada on przecież o trzech typach władzy, ustalających relacje pomiędzy ludźmi w ramach określonej wspólnoty, które przekładają się zresztą na trzy typy relacji zachodzące pomiędzy ludźmi przynależącymi do jednego gospodarstwa domowego. Oto one:

- władza ludzi wolnych nad wolnymi, to znaczy władza polityczna²¹, która charakteryzuje z jednej strony relacje w sferze publicznej, a z drugiej strony relacje pomiędzy małżonkami we wspólnocie gospodarstwa domowego²²;

- władza królewska, charakteryzująca relacje w ramach wspólnoty gmin jako wspólnoty większej ilości rodzin a także relacje pomiędzy ojcem a dzieckiem;

- władza despotyczna, jaką może sprawować tyran nad ludźmi wolnymi a w sposób naturalny charakteryzująca relacje pomiędzy panem a niewolnikiem, czy w ogóle pomiędzy człowiekiem wolnym a niewolnikiem.

Tymczasem cele, dla realizacji których te wspólnoty powstają, wydają się być jedynie dwojakiego rodzaju: w przypadku *polis* celem jego jest osiągnięcie pełni natury ludzkiej²³, która jako rozumna polega na kształtowaniu życia jako dobrego i sprawiedliwego, czyli na realizacji działań określanych poprzez *praxis*. Celem pozostałych wspólnot jest zaspokojenie potrzeb koniecznych, które w przypadku wspólnoty gospodarstwa domowego nie wykraczają poza potrzeby dnia codziennego, a w przypadku wspólnoty gminnej poza te potrzeby wykraczają.²⁴ Jeżeli zatem podział tych trzech wspólnot miałby przebiegać ze względu na tak określone cele, to należałoby wyróżnić dwie sfery życia, przy czym pierwsza byłaby sferą, w której realizowane są działania ludzi wolnych określone mianem *praxis*, natomiast w tej drugiej „pozostałe”, określone poprzez *poiesis*.

²¹ Ibid., Ks. I, R. 2, pkt. 11.

²² W *Etyce nikomachejskiej* przedstawia Arystoteles relację pomiędzy małżonkami nieco inaczej, jakoż powiada, że władza męża nad żoną ma charakter arystokratyczny i jeżeli zachodzi odwrotna relacja posiadania władzy pomiędzy nimi to ma ona charakter oligarchiczny, natomiast władza polityczna jest tą, która w normalnych warunkach określa relacje pomiędzy rodzeństwem; op. cit., Ks. VIII, pkt. 10, s. 251.

²³ Arystoteles, *Polityka*, op. cit., Ks. I, R. 1, 8, 9.

²⁴ Ibid., op. cit., Ks. I, Rozdz. 1, 7.

Takiego dwoistego podziału sfer życia przedstawionych w *Polityce* dokonuje zresztą również Hannah Arendt (podążając tropem Jägera), uczennica Heideggera, w *Kondycji ludzkiej*²⁵, nazywając je „sferą publiczną” oraz „sferą prywatną”. Zaproponowany przez Arendt podział na dwie sfery życia nie uwzględnia zatem troistości typów władzy, odpowiadających trzem typom wspólnot oraz trzem typom relacji pomiędzy domownikami. Dwoisty podział sfer aktywności ludzkiej okazuje się w takiej perspektywie „uboższy” od wskazanego powyżej u Kanta (trzy stopnie racjonalności działania ze względu na zasięg rozumu), co z historycznego punktu widzenia byłoby do przyjęcia.

Przypomnijmy jednak, że tezą Heideggera jest, iż pomimo wyróżnienia – już u starożytnych filozofów – sfery działań ukierunkowanych na nie same, dzieje metafizyki zachodniej zdominowane zostały, aż do Kanta, przez pojęcia „wytwórczości”, a tym samym i poprzez rozumienie człowieka oraz świata w perspektywie przez te pojęcia nakreślanej. Problemem Heideggera okazuje się to, że mogłoby się wydawać, iż „*praxis* ukazuje samą siebie tylko przez przedkładanie (*submitting*) [tego, co dostępne] charakteryzującemu *poiesis* sposobowi odkrywania, tak, że samej siebie nie ukazuje [inaczej jak] tylko trop.”²⁶ Dlatego należy sobie postawić pytanie o niezauważoną przez Arendt, a jak można domniemywać, zauważoną przez Heideggera, „trzecią sferę” w koncepcji Arystotelesa, której istnienie wycisnęło takie piętno na dziejach metafizyki.

Wydaje się być ona zakorzeniona w Arystotelesie wypowiedziach na temat znaczenia umiejętnego wybierania celów. Zwrócić trzeba uwagę na to, że opis relacji pomiędzy panem a niewolnikiem opiera się na niesymetryczności wynikającej z tego, że to pan jest tym, który wyznacza cele do realizacji a niewolnik, jako żywe narzędzie, jest odpowiedzialny tylko za samo wykonanie, realizację wskazanego mu celu. Ponieważ Arystoteles wskazuje w *Etyce nikomachejskiej*, że *phronesis* (rozsądek) odnosi się do jednostki i jej życia, sztuki zarządzania gospodarstwem oraz polityki²⁷, to wynikałoby stąd, iż wskazywanie, wybór celu jest tym, w czym realizuje się *phronesis* w odniesieniu do zarządzania gospodarstwem domowym. Z drugiej jednak strony Arystoteles

²⁵ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 29 n.

²⁶ R. Bernasconi, *The Fate...*, op. cit., s. 9.

²⁷ Arystoteles, *Etyka...*, op. cit., Ks. VI, pkt. 8, s. 201.

powiada, że do kompetencji *phronesis* przynależy namysł *nie* nad celem, bo ten jest tym, czego można sobie życzyć, a wszyscy życzą sobie tego, co dobre, lecz namysł nad *sposobem realizacji* tego celu, którym jest dobro. Czyżby zatem Arystoteles był niekonsekwentny?

Wyjście z impasu przychodzi, gdy zauważymy, że owo dobro może być inaczej realizowane w dziedzinie politycznej, domowej czy jednostkowej, albowiem dobro nie jest czymś ogólnym i wspólnym, lecz wiele jest jego rodzajów i kategorii a stąd i wiele nauk o dobro.²⁸ Dlatego namysł wchodzący w skład kompetencji *phronesis* oznaczałby po prostu namysł nad konkretnymi celami realizującymi dobro w poszczególnych sferach życia.²⁹

Określony cel, zdaniem autora *Etyki*, jest dobrem. [...] W koncepcji Arystotelesa [...] nastąpiło przesunięcie akcentu z poznania samego dobra na jego urzeczywistnienie w codziennym życiu. Dla Arystotelesa ważniejszą jest kwestia, jak można stać się dobrym, niż pytanie czym jest dobro (EN 1095a 5n. i 1103b 27-29). Rozważaniom nad środkami, za pomocą których człowiek może stać się doskonały, poświęcone są właśnie traktaty z zakresu wiedzy praktycznej, głównie *Etyka nikomachejska* i *Etyka eudemejska* oraz *Polityka*, w której Arystoteles omówił zasady życia zbiorowego.³⁰

Sama realizacja tychże celów przynależałaby do kompetencji o charakterze *poiesis*. W rezultacie okazuje się zatem, że *phronesis* byłaby sztuką umiejętnego wyznaczania celów, to znaczy takich, które realizowałyby dobro przysługujące poszczególnym sferom życia. Jako taka mogłaby charakteryzować tylko ludzi wolnych, albowiem tylko oni uczestniczyliby w sferze politycznej (o której nauka jest nauką o dobru najwyższym) i wiedzieliby już, co jest dobrem w poszczególnych dziedzinach życia, stąd swoje cele mogliby – dzięki wiedzy o życiu politycznym – legitymizować.

W konsekwencji zatem działania, które w ramach standardowych interpretacji Arystotelesa określać można jako działania ukierunkowane na wartości (dobro), czyli takie, których celem byłoby to działanie samo, sprowadzają się u niego *de facto* do działań o charakterze celowo-racjonalnym, sankcjonowanych jedynie poprzez sferę polityczną i pojęcie dobra politycznego. Funkcją tego ostatniego jest zatem legitymizacja poczynañ ludzi wolnych.

²⁸ Ibid., Ks. I, pkt 1-6.

²⁹ Ibid., Ks. VI, pkt. 9.

³⁰ W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń: Edytor 1991, s. 23 n.

Gdy przyjrzymy się temu, czego dotyczy *Polityka* Arystotelesa, to zauważymy, że problemem są w niej systemy zależności w każdym z typów wspólnoty, relacje pomiędzy tymi wspólnotami a w końcu i ustrój jako sposób porządkowania tych zależności. Wyraża się w tym ta sama konsekwencja, jak w przypadku pojęcia bytu: skoro jest ono najogólniejszym predykatem, to określenie bytu zawsze oznacza określenie *jakiegoś* bytu; skoro pojęcie dobra najwyższego dotyczy spraw *polis*, to określenie dobra odwołuje nas zawsze do pewnego typu spraw regulowanych przez prawo danego *polis*. Prawo natomiast zakłada jego przestrzeganie przy realizacji konkretnych spraw. Te mogą być związane ze wspólnotą domową, gmin lub wprost z *polis*. Na ich bazie (*realizacji* tychże „konkretnych” spraw) – jako że dotyczyły one każdego wolnego obywatela – musiała wykształcać się opinia publiczna wspierająca (lub nie) odpowiednie stronnictwa, partie polityczne i kształtująca polityczną kulturę obywateli *polis*. Ona też, jak się wydaje, jako „przesłaniająca” bezpośrednio spraw państwowych, była przedmiotem krytyki już Sokratesa, Platona czy też Arystotelesa. Innymi słowy, założenie o jej „nieistnieniu” podważałoby w dużej mierze filozoficzny wysiłek starożytnych myślicieli, jego sensowność. Chodzi o to, że sfera działań politycznych związana była już dla Arystotelesa – i jak się wydaje w starożytności w ogóle – z *poiesis*, w ten sposób, że pełniła przede wszystkim funkcję legitymizującą konkretne działania, nakierowane na konkretne cele, realizujące określone dla danej sfery działań dobro. Wydaje się zatem, że sfera życia politycznego w opisie Hannah Arendt „zatraca” niejako ten właśnie istotny dla niej aspekt

Heidegger:

- a) *Widzenie tego, co o rzeczach się mówi, czyli wytwarzanie obiegowych sensów w sferze „Się”*

Jako centralne dla rozważań Heideggera w *Byciu i czasie* zostało powyżej wskazane pojęcie „ze względu na”. Odwołuje ono pierwotnie do bycia jestestwa³¹, jednakże w perspektywie „powszedniego zatroskania”, które „jest wykładane na podstawie codziennych zatroskań” tym „ze względu na” jest „do czego” (które Heidegger nazywa „wytworem – produktem”³²), czyli wewnątrzświatowy byt. To znaczyłoby, że Heideg-

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 121.

³² Ibid., s. 99.

ger wprowadza pojęcie „ze względu na” zamiast pojęcia celu. W perspektywie *powszedniości* pojęcie „ze względu na” wskazywałoby zatem, że „powszednie zatroskania” mają charakter działań celowo zorientowanych. Ponieważ pierwotnie pojęcie to odnosi się do bycia jestestwa, to znaczy jego działania podejmowane są zawsze ze względu na nie same (precyzyjniej: na „jak” jego egzystencji), toteż wydaje się uprawnione stwierdzenie, że człowiek okazuje się ostatecznym, bo pierwotnym celem działania.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że Heidegger wyraźnie chce uniknąć Kantowskiego sformułowania, że człowiek jest celem wszelkiego działania. Stara się w ogóle unikać pojęcia „celu”, który byłby w pierwszym przypadku człowiekiem (jako celem ostatecznym / pierwotnym) a w drugim jakimkolwiek innym celem, jednak będącym wtedy środkiem prowadzącym do „realizacji” tego pierwszego. Czy znaczyłoby to, iż Heidegger nie odnosi się jednak, opisując powszedniość, do działań o charakterze teleologicznym? Bernasconi zaprzecza możliwości takiej interpretacji³³, chociaż, z drugiej strony, gdy wskazuje na charakterystykę aktywności „przeglądowego zatroskania”, jako działalności wytwórczej jestestwa, to pisze, że działalność ta prowadzi (choć twierdzi on, że *nie* dotyczy działań teleologicznych), dzięki pojęciu „ze względu na”, do pewnego „regresu”, u kresu którego znajduje się – podobnie jak u Kanta i u Arystotelsa – człowiek.³⁴ Jest zatem niekonsekwentny, albowiem przyjmuje w ostatecznym rozrachunku równoważność pojęcia „ze względu na” z pojęciem celu. Gdyby tak było, to Heidegger powtarzałby tezę Kanta, że człowiek jest ostatecznym celem działania, a tego stwierdzenia Heidegger, jak już powiedziano, wydaje się unikać.

Wyjaśnienie a) dlaczego Heidegger unika użycia *explicite* pojęcia celu, chociaż sposób, w jaki posługuje się pojęciem „ze względu na” odnosić je może do działań teleologicznych, b) dlaczego, z drugiej strony, nie można zgodzić się na taką interpretację pojęcia „ze względu na”, która wpisuje Heideggera w szereg filozofów moralności powiadających o człowieku jako celu samym w sobie – to, moim zdaniem, stanowi „jądro” Heideggerowskiej dekonstrukcji metafizyki z perspektywy sfery *praxis* jako „korzenia” transcendencji.

W ramach działań podejmowanych w powszedniości, jak zostało powiedziane powyżej, pojęcie „ze względu na” odnosi się do bytu odmien-

³³ R. Bernasconi, *The Fate...*, op. cit., s. 9.

³⁴ Ibid., s. 6.

nego od jestestwa. Przyjmując, wbrew Bernasconiemu, że Heidegger ma tutaj na myśli działania teleologiczne, trzeba byłoby przyjąć, że owo „ze względu na” przekształcone w „do czego” jest celem działania. Teraz jednak rodzi się pewne pytanie: co jest tak naprawdę u Heideggera „realizowane” dzięki czynnościom wykonywanym w modus powszedniości? Jakie „cele” mogłyby wchodzić tutaj w grę?

Zwrócić trzeba uwagę na to, że Heidegger powiada, iż „nie tyle widzimy najpierw i źródłowo rzeczy, ile raczej o nich mówimy, a dokładniej nie to mówimy, co widzimy, ale odwrotnie, widzimy to, co się o rzeczach mówi”³⁵. „Wypowiadająca się mowa jest komunikatem.”³⁶

Komunikat nie „podziela” pierwotnego odniesienia bycia do omawianego bytu; to raczej wspólne bycie porusza się wśród wspólnego mówienia ze sobą i wśród zatroskania o to, co obgadywane.³⁷

Tak zatem działania są ukierunkowywane i kontrolowane przez konwencjonalne znaczenia, zrozumiałe na gruncie konwencjonalnych zachowań (ról społecznych) o charakterze celowo-racjonalnym, dostarczające treści dla społecznego autookreślenia się³⁸.

Innymi słowy, Heidegger pokazuje, że to społeczne samookreślenie się czy *Identitätsbildung* możliwe staje się tylko w perspektywie działań określonych poprzez efektywność, czyli takich działań celowo-racjonalnych, których cel ma znaczenie społecznie już określone, dzięki czemu zagwarantowana jest efektywna jego realizacja. Chodziłoby tu o to, że owa „efektywność” społecznej *powszedniości* istotnie określałaby w takiej sytuacji również działania, które zwykło się nazywać normatywnymi, dramatycznymi czy komunikacyjnymi – podejmowane byłyby one tylko przy zagwarantowaniu możliwości ich sukcesu, czyli z perspektywy ich konwencjonalnego znaczenia.

³⁵ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1976, s. 75.

³⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 238.

³⁷ Ibid., s. 239.

³⁸ W kwestii interpretacji Heideggerowskiej „opinii publicznej” patrz w: G. Figal *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Anton Hein Verlag 1991, ss. 133-156, 173-189; P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer: Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs aus der Antike und dem deutschen Idealismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, ss. 24-31; K. M. Cern, „Gibt es bei Heidegger eine Philosophie der Gemeinschaft?“ w: E. Czerwńska-Schupp (Hrsg.), *Philosophie an der Schwelle des 21 Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2003, ss. 58-62.

Dlatego też Oesterreich dopatruje się w Heideggerowskiej koncepcji opinii publicznej, czyli „Się”, również krytyki kultury masowej, cywilizacji, a nawet demokracji.³⁹ Powiada o „zaciemniającej retoryce” opinii publicznej, ze względu na oddziaływanie której

fenomenalne bycie „rzeczy samych” zostaje nie tylko zaciemnione (*dissimulatio*), ale zarazem tak zakryte, że się jako to ukazuje, czym właśnie *nie* jest (*simulatio*), mianowicie [jako to, co] „*znane i przystępne*” [podkr. K.M.C.]⁴⁰.

b) Czy pojęcie „ze względu na” jest równoważne pojęciu człowieka jako ostatecznego celu działania?

Jak widać z powyższych uwag, dopiero przyjęcie takiej interpretacji, w której „ze względu na” opisuje działania teleologiczne pozwala na ich interpretację w perspektywie „regresu celu”, u końca którego odnajdujemy człowieka, jako cel-ostateczny-działania. Ten musi się jednak okazać, w tak obranej perspektywie, „społecznym produktem”, „wytworem” o postaci usankcjonowanej powszechnym jego rozumieniem. Sfera „*praxis*” okazywałaby się zatem sprowadzać – w sferze powszedniości – do instancji legitymizującej (celowe) działania ludzkie, o ile charakteryzują się one efektywnością (są znane i przystępne) a tym samym „wytwarzać wytwórców” obiegowych sensów.

Tak zatem interpretacja Bernasconiego, odmawiająca Heideggerowskiemu „przeglądowi zatroskania” opisu relacji celowo-racjonalnych, a z drugiej strony, wskazująca na „regres końca działania”, prowadzący do człowieka jako ostatecznego celu działania, zasadza się na podwójnym błędzie. Wszak albo od początku przyjmiemy, że „ze względu na” *może* nie odnosić się tylko do człowieka (jестestwa), lecz również do innego bytu, *ale* wtedy nie ma innej możliwości „dotarcia” do człowieka, jak tylko poprzez interpretację „ze względu na” w kategoriach „celu” i działań celowych, które ostatecznie prowadzą do człowieka – *wszelako* do człowieka *jako* produktu, wytworu swych działań – *albo*

³⁹ Sam Heidegger powiada o tym następująco: „[Opinia publiczna] jest uwarunkowanym metafizycznie, bo mającym swe korzenie w panowaniu subiektywności, wysiłkiem kierującym jawność bytu w bezwarunkowe uprzedmiotowienie wszystkiego, dlatego mowa zostaje wprzęgnięta w degradującą ją służbę środkom masowej komunikacji, w której, zacierając wszelkie granice, panoszy się uprzedmiotowienie jako jednolita dostępność wszystkiego wszystkim.”; M. Heidegger, „List o ‘humanizmie’”, w: *Nzaki drogi*, przeł. J. Tischner, Warszawa: Spacja 1999, ss. 274-275.

⁴⁰ P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, op. cit., s. 27.

przyjmujemy od razu, że „ze względu na” nie ma opisywać relacji celowych, a zatem ma zawsze postać „ze względu na bycie jestestwa”. Wtedy jednakże nie byłoby ani sensu, ani logicznej możliwości mówić o człowieku jako celu ostatecznym wszelkich działań, tj. jako o celu samym w sobie. Nie wiadomo byłoby jednak jak zinterpretować działania jestestwa w powszedniości!

Jak zauważa Simon⁴¹, pojęcie „celowości” ma w sobie konotacje niewątpliwie związane z technicznym związkiem, organizacją wyboru środków do realizacji postawionego sobie celu. Tymczasem, jak dowodzi Heidegger w *Byciu i czasie*, pojęcie urzeczywistniania może odnosić się tylko do tego bytu, który *nie ma* sposobu bycia jestestwa⁴² – ten ostatni byt określony jest z istoty jako „możność bycia”, tzn. jako „jak” bycia⁴³, co zresztą podkreśla Jiménez Redondo. Albowiem pojęcie urzeczywistniania zakłada już „co” tegoż urzeczywistniania, czyli pewne rzeczowe jego określenie. Jestestwo określone, co podkreśla Heidegger, jako tylko „jak” (możność) bycia, nie może być również określane w perspektywie „co”; tzn. źródłowo pojęte „jak” (bycia) znosi, w koncepcji Heideggera, możliwość określenia go w perspektywie jakiegokolwiek celu („co”).

Heidegger polemizuje tym samym z Arystotelesem, który wyróżnił przecież dwa typy działania *ze względu na cel*: posiadające cel poza samym działaniem (*poiesis*) oraz posiadające cel w samym powodzeniu tegoż działania (*praxis*). „Dyskusja” polega tu na wykazaniu przez Heideggera, że jakiegokolwiek określenie działania w perspektywie „celu” znosi możliwość określania go tylko ze względu na nie samo (ze względu na jego „czyste jak”). W tym oto sensie Arystoteles określając działanie konstytutywne dla sfery *praxis* jako posiadające cel w sobie samym implikował już możliwość jego interpretacji w kategoriach działania celowo-racjonalnego, tj. działania, które określał jako *poiesis*. Samo Arystotelesa odróżnienie działań konstytutywne dla wprowadzenia dystynkcji pomiędzy *praxis* a *poiesis* skłaniało do interpretacji tych pierwszych jako *tylko* legitymizujących te drugie, a to znaczy: do uczynienia sfery *praxis* tylko „tropem” czy „śladem” przewodzącym sferze *poiesis*. To jest, jak się wydaje, podstawowa diagnoza prowadzonych przez Heideggera badań nad rozwojem metafizyki od Arystotelesa do Kanta, które można określić mianem jej destrukcji.

⁴¹ J. Simon, *Wahrheit und Freiheit*, Berlin: Walter de Gruyter 1978, s. 260.

⁴² M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 366.

⁴³ Heidegger pisze o tym explicite w tekście, *Principia*, tom XX, 1998.

Stąd, jak powiada Josef Simon, Heidegger chce „za pomocą [pojęcia] bycia bytu, którym my sami już jesteśmy, wykazać, że ‘temu bytowi w jego byciu o samo to bycie chodzi’”. Heidegger unika mianowicie tym sposobem użycia tradycyjnego pojęcia celu w jego odróżnieniu od [pojęcia] środka”⁴⁴. Dlatego, jeśli „wyjdzie się” od założenia, że byciu jestestwa chodzi o nie samo jako o zawsze (jego) „współbycie z innymi”, to nie dochodzi się do żadnych „działań teleologicznych”, ani problemu środka, celu jako środka czy celu samego w sobie. Pojęcie „celu” u Heideggera w ogóle „nie może obejmować komponentów (składników) troskliwości i trwogi”⁴⁵.

Tak zatem Heidegger dokonuje w *Byciu i czasie* destrukcji pojęcia człowieka jako celu samego w sobie.

c) Heideggera „radykalizacja” myśli Arystotelesa

Do czego jednak zmierzają rozważania Heideggera, co stanowi przewodnią myśl, jego analiz związków pomiędzy *praxis* a *poiesis*? Jak zauważa Bernasconi, Heidegger postrzega *praxis* jako *korzeń transcendencji* i to jest raczej głównym problemem jego rozważań (już w *Byciu i czasie*) a nie tylko po prostu rozróżnienie pomiędzy *praxis* a *poiesis* czy pomiędzy *praxis* a *theoria*.⁴⁶

Jak zauważa Jiménez Redondo, jestestwo w *modus* właściwego bycia sobą, „zawieszenia struktury oznaczoności” a zatem na podstawie samego „jak” swego bycia, odnajduje się jako „współbycie”. Ono zaś jest niczym innym jak komunikacją. „Takie współbycie oznacza zatem istotowo *możliwość-mówienia-Tak-albo-Nie*, *możliwość-zgadzaniasię-lub-niezgadzaniasię*. Bez ukonstytuowania się pewnej ‘komunikacyjnej wolności’ nie daje się współbycie pomyśleć. Subiektywna i komunikacyjna wolność kształtują jedną i tę samą wolność.”⁴⁷ Warunkiem możliwości jej ukonstytuowania jest jednak „zew sumienia”, który „przemawia wyłącznie i ciągle w *modus* milczenia.”⁴⁸. Milczenie oznacza jednakże tyle, że jestestwo przestaje rozumieć się (a wraz z sobą i innymi) na pod-

⁴⁴ J. Simon, *Wahrheit...*, op. cit., s. 260.

⁴⁵ Ibid, s. 260 n.

⁴⁶ R. Bernasconi, *The Fate...*, op. cit., ss. 10-12.

⁴⁷ M. Jiménez-Redondo, „Der Kategorische Imperativ in Begriffen von ‘Sein und Zeit’“, w: N. Leśniewski, E. Nowak-Juchacz (Hrsg.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2002, s. 42 n.

⁴⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 385.

stawie tego, co „serwowane” jest przez wykładnię codzienności, porzuca perspektywę społecznej, uprzedmiotawiającej autoidentyfikacji. Wraz z nią zostają pozbawione znaczenia (jako, że „zanika struktura oznaczoności”) wszelkie działania określane w perspektywie efektywności (celowo-racjonalne). Jedynym „przedmiotem” rozumienia okazuje się być samo jestestwo, ale jako współjестestwo – w kontekście „bycia-w-świecie” jako możliwości. Tym zatem, co zostaje zrozumiane w ramach właściwego bycia sobą, jest to, że byciu tego jestestwa chodzi zawsze o jego bycie jako *współbycie*.

Kluczowym momentem, stanowiącym „oś” polemiki (a) zarówno z Arystotelesem – w perspektywie nakreślonej powyżej Heideggerowskiej interpretacji jego filozofii – jak i z Kantem i jego filozofią moralną opartą na pojęciu człowieka jako celu samego w sobie, jak też i z (b) takimi interpretacjami samego Heideggera, które powiadają – jak Bernasconi – że struktura „ze względu na” choć nie wychodzi od działań ujmowanych w perspektywie teleologicznej, to jednak prowadzi do „regresu” u końca którego, jako „ostateczny cel” ujmujemy człowieka czy z tymi, które powiadają wprost – jak Jiménez Redondo – że człowiek jest u Heideggera celem samym w sobie, podobnie jak u Arystotelesa i Kanta – tym kluczowym momentem jest „start” owej interpretacji, to znaczy „wstępne założenia” z którymi do jego tekstu się podchodzi.

d) Właściwie będący Sobą, czyli istota polityczna

Może teraz ktoś tej interpretacji postawić trzy zarzuty. Pierwszy polegałby na tym, że dotarcie do sytuacji, w której pojęcie „ze względu na” odnosi się bezpośrednio do jestestwa możliwe jest jednak do „przeprowadzenia” *tylko* na drodze „regresu”, o którym mówi Bernasconi. Drugi zarzut polegałby na próbie pokazania, że – patrząc z perspektywy fenomenologicznej – u końca tego regresu jestestwo znajduje się w tej samej sytuacji co transcendentálne *ego* Husserla, tzn. że to, co zostaje osiągnięte „u kresu” ma się nijak do faktycznego życia. Trzeci zarzut polegałby na przyznaniu znaczenia „osiągnięciu” momentu odnoszenia pojęcia „ze względu na” bezpośrednio do jestestwa, ale znaczenie to miałyby polegać na uznaniu ufundowania „irracjonalnego decyzyzmu” jako instancji legitymizującej działania tegoż jestestwa. Przyjmy zatem zasadności takich trzech zarzutów.

Zarzut pierwszy przeocza, że uchwycenie jestestwa jako tego, do czego z istoty i zawsze odnosi się pojęcie „ze względu na” możliwe jest

tylko dzięki „położeniu podstawowemu”, tj. „trwodze”. Przeocza zatem moment zawieszenia odniesień do wewnątrzświatowego bytu, „zaniek oznaczoności” na rzecz doświadczanej nicości. Parafrazując wypowiedź Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, wskazane momenty konstytuowania się bezpośredniego fenomenologicznego doświadczenia nicości są jak ta drabina, po której wspiawszy się, trzeba ją odrzucić (czyli odrzucić „łańcuszek działań celowych”). Innymi słowy, należy je rozumieć tak, jakby pełniły one funkcję podobną do Husserlowskiej *epoché*. W przeciwnym razie można ugrząść w krytykowanej przez Heideggera metafizycznej postawie legitymizującej tylko działanie rozumu instrumentalnego. Jeśli zatem przyjmuje się dla fenomenologicznego opisu codzienności strukturę „ze względu na” jako opisującą działania teleologiczne jestestwa, to wcale nie znaczy to, że założenie to obowiązuje na poziomie ontologiczno-egzystencjalnym.

Drugi zarzut pomija, że „zdecydowanie”, które określa właściwe bycie, charakteryzuje „decyzja otwierająca sytuację”, tzn. jestestwo „wraca” do świata, ale ze świadomością możliwości odwoływalności swych decyzji. To znaczy, że „świat” jest teraz dla niego „horyzontem rozumienia”, horyzontem, w którym utrzymuje się jego współrozumienie z innymi. Wykładnia tego, co w nim jest napotykanie, *nie* ma być czerpana z tego, co „obgadywane”, co „dostarcza” struktura oznaczoności, lecz winna być wypracowana *ze względu* na właściwe (zawsze swoje) współbycie z innymi. Heidegger pokazuje bowiem, że dobrze, tzn. fenomenologicznie źródłowo pojęte hasło „do rzeczy samych” oznacza wprzód „do nas samych”. Owo „my” zaś oznacza: (zawsze swoje) współbycie z innymi, które jest „komunikacyjną wolnością”. „Odwoływalność” decyzji wskazuje, że rozumienie nie odnosi się do „zależności ze świata powszedniości”, w którym działanie po prostu pociąga za sobą określone społecznie konsekwencje, lecz że decyzja wyrasta, można by powiedzieć, z „horyzontu wolności rozumienia”.⁴⁹

Odnosnie do zarzutu trzeciego. Figal widzi w tym momencie „decyzji, która otwiera sytuację” i jest „odwoływalna” niebezpieczeństwo „irracjonalnego decyzyonizmu”⁵⁰, wskazując (podążając tutaj, podob-

⁴⁹ G. Figal w *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, op. cit., porównuje to do Kantowskiej różnicy pomiędzy przyczynowością przyrodniczą a właściwie wolnym działaniem, ss. 130-133.

⁵⁰ Ibid., s. 262 n; podobnie pisze o tym J. Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas 2000, s. 164.

nie zresztą jak Habermas, tropem Tugendhata), że podejmowana w ramach właściwego bycia sobą decyzja musi być uzasadnialna – w przeciwnym razie postępowanie jestestwa byłoby nieodpowiedzialne. Powiada on, że „rzeczywistość i możliwość są o tyle ‘tym samym’, o ile rzeczywistość wciąż jest rzeczywistością możliwości; są ‘różne’, o ile w tej rzeczywistości możliwość jest tylko pozorem (*Erscheinung*)”⁵¹. Ponieważ wolność jest utrzymywaniem się w różnicy pomiędzy możliwością a rzeczywistością, toteż broni on sfery codzienności jako tego, co nie musi być od razu rozumiane jako nieprawda, sfera nie-wolności⁵² – określenie takie przysługuje jej tylko wtedy, gdy staje się jedyną wykładnią bycia jestestwa, a tym samym tą „rzeczywistością”, w której możliwość jest już tylko pozorem. Rozumowanie to wydaje się być przekonujące tylko wtedy, gdy przeocza się zasadniczą kwestię, zresztą wskazaną już wcześniej, że wolność nie ma charakteru „subiektywnego”, lecz jest „komunikacyjną wolnością” pomiędzy właściwie rozumiejącymi (zawsze swoje) współbycie jestestwami. Dlatego też Figala ujęcie zagadnienia „decyzji otwierającej sytuację” sprowadza zachowania pomiędzy współbytującymi jestestwami do wyłącznie kwestii ich legitymizacji. Powiada on bowiem, że decyzja, która jest „wyborem wyboru” sprowadza się do samodzielności w podejmowaniu decyzji.

Tymczasem decyzja, o którą, jak się wydaje, Heideggerowi chodzi, ma wynikać z rozumienia się (przez jestestwo) w *modus* właściwości, czyli bez zapośredniczenia w „rzeczywistości przedmiotowej”, tj. „powszedniości” – rozumienia się jako (zawsze swojego) współbycia, ma być zawsze decyzją na nie jako na możliwość. Dlatego też Heidegger, po pierwsze, odrzuca możliwość stosowania maksym jako „drogowskazów” postępowania, albowiem odebrałyby one jestestwu „możliwość działania”⁵³. Rozumiane jako subiektywne zasady postępowania, winny one pretendować do miana praw powszechnych, a te przecież mają, według interpretacji zgodnej z duchem Heideggera, tylko charakter legitymizujący działanie, wpisując je zawsze w jakiś sposób w proces urzeczywistniania człowieka, rozumności itd.

Negując możliwość posługiwania się maksymami przez tego, kto właściwie i źródłowo rozumie swoją egzystencję, Heidegger nie mówi o „dostosowywaniu się do okoliczności”, lecz o „egzystencjalnej kon-

⁵¹ Ibid., s. 157.

⁵² Ibid., s. 175 n.

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 413.

strukcji dziejowości”⁵⁴. Ponieważ to źródłowe rozumienie jest zawsze rozumieniem swojej egzystencji jako swojej współegzystencji z innymi, toteż ową konstrukcję należy rozumieć jako źródłowe rozumienie tegoż zawsze swojego *współbycia*.

Ukonstytuowanie bycia każdego bytu – a zwłaszcza jestestwa – stanie się dostępne rozumieniu tylko wtedy, gdy rozumienie to będzie miało charakter projektu. Ponieważ rozumienie – co ujawnia właśnie ontologia fundamentalna – jest nie tylko pewnym typem poznawania, ale przede wszystkim stanowi podstawowy moment egzystowania w ogóle, musi wyraźnie dokonywać projektowania, zwłaszcza tego w pojmowaniu ontologicznym, musi być z konieczności konstrukcją. [...] Każda konstrukcja w ontologii fundamentalnej weryfikuje się poprzez to, co jej projekt pozwala widzieć, tzn. poprzez sposób, w jaki przychodzi ona jestestwu ku jego otwartości pozwalając jego wewnętrznej metafizyce się ujawniać.⁵⁵

Ta „egzystencjalna konstrukcja dziejowości” jest zatem dopiero „dzianiem się”⁵⁶ jestestwa wraz z innymi, czyli *praxis* w swej „najczystszej postaci”. Wspierająca się na projekcie, jako egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, jest niczym innym jak nieustannie ponawianym (źródłowym) rozumieniem (o strukturze projektu) *współbycia* (zawsze własnego) z innymi. Z niego też wyrasta „decyzja otwierająca sytuację”. „Weryfikuje” tę decyzję nie „rzeczywistość powszedniości” jak fakty hipotezę, lecz sam horyzont i zasięg rozumienia, z którego decyzja ta „wyrasta”. Współrozumienie dokonujące się w sferze „wolności komunikacyjnej” nie jest zatem ani budowaniem efektywnych hipotez na temat rzeczywistości, potwierdzanych przez fakty, ani też realizowaniem rozumnej wolności ludzkiej czy dochodzeniem samowiedzy do siebie samej w tym co inne, lecz tą właśnie egzystencjalną konstrukcją dziejowości.

Na czym zatem polega Heideggerowskie „pogłębienie” stanowiska Arystotelesa, oparte na dekonstrukcji metafizyki jako opanowanej (aż do Kanta) pojęciami wytwórczości i myśleniem o człowieku w perspektywie przez nie nakreślanej?

Heidegger zdaje się starać wydobyć „niezawisłość” sfery *praxis* od innych sfer ludzkiej aktywności. Wszak nie tylko to, bo widzi w niej coś więcej niż tylko czynnik legitymizujący nasze pozostałe działania. Stara się zatem uchwycić jej źródłowość i pierwotność w odniesieniu

⁵⁴ Ibid., s. 527.

⁵⁵ M. Heidegger, *Kanta a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, s. 259.

⁵⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 526.

do tych pozostałych sfer. Podążając tropem Arystotelesa, który powiada, że natura ludzka może się ziszczać tylko w życiu ludzi wolnych, tj. w życiu, które nie jest zorientowane na realizację potrzeb koniecznych (poprzez działania teleologiczne) jako na swój istotowy cel, radykalizuje go i powiada – *tylko* takie życie jest życiem właściwym człowiekowi. Innymi słowy stara się uwolnić czynnik „legitymizujący” konkretne działania od wyłącznie tej jego funkcji i uczynić podstawowym samodzielnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Mowa tutaj oczywiście o *sferze politycznej*. Wydaje się, że to ona stanowiłaby ową źródłową sferę *praxis*, realizującą się w samym działaniu i mówieniu (będącymi jednym), które jednak są zawsze pewnym projektowaniem naszego współrozumienia się. Uwolniona od zadania, którym byłaby *tylko* legitymizacja naszych poczynań, mogłaby być sferą komunikacyjnej wolności, w której to dopiero wolność byłaby właściwie pojmowana, tj. jako różnica pomiędzy możliwością a rzeczywistością, czyli jako konstrukcja naszego współbycia. Heideggerowskie źródłowe ujęcie polegałoby na uczynieniu jej istotowym elementem naszej egzystencji. Arystotelesowska sfera polityki przestałaby być *tylko* przedmiotem najważniejszej z nauk jako dotyczącej najwyższego dobra, ale zostałaby też uwolniona od funkcji *tylko legitymizacji* naszych poczynań i zgodnie z Heideggera, jak się wydaje, intencjami stałaby się *istotowym, gdyż źródłowym i właściwym sposobem naszego bycia*. Albowiem rozumienie, które jest zawsze rozumieniem (swojego) współbycia z innymi, nie jest już tylko alternatywnym sposobem „poznawania rzeczywistości”, lecz jest właśnie sposobem bycia, *egzystencją samą*.

Rozumienie jest projekcyjne, ponieważ samo bycie *Dasein* jest już projekcyjne [...]. Dlatego *hermeneutyczna cyrkulacja rozumienia jest podsystemem ontologicznej cyrkularności bycia Dasein*.⁵⁷

Ów moment cyrkulacji jest zatem konstytutywnym dla jestestwa (nie tylko w perspektywie samego „rozumienia innych” lecz również w perspektywie własnego bycia jako współbycia z innymi) czynnikiem weryfikującym rozumienie dokonujące się w sferze wolności, tj. samo działanie się jestestwa. Stanowi strukturalną podstawę egzystencjalnej konstrukcji *dziejowości* jako naszego *współbycia*.

Karolina M. Cern

⁵⁷ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań: Wyd. Nauk. IF UAM 1998, s. 145.